

*Reseña*

*Arias, María del Carmen*

## Sotelo Ignacio : Sartre y la razón dialéctica. Editorial Tecnos. Madrid, 1967

---

### Tarea

1969, vol. 2 , p. 151-156

#### CITA SUGERIDA:

Arias, M. del C. (1969). [Reseña sobre] Sotelo Ignacio : Sartre y la razón dialéctica. Editorial Tecnos. Madrid, 1967. Tarea, 2, 151-156. En Memoria Académica. Disponible en: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.5577/pr.5577.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5577/pr.5577.pdf)

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación** (FaHCE) de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.  
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

SOTELO Ignacio: **Sartre y la razón dialéctica**. Editorial Tecnos. Madrid, 1967.

La crítica a un pensador supone, además del perfecto conocimiento de su obra, la necesidad de una visión totalizadora, cosa ya más difícil de lograr. Sotelo no sólo conoce muy bien la obra de Jean Paul Sartre, sino que además consigue situarlo, reconoce las corrientes que a él llegan y además la importancia decisiva que tienen para su pensamiento las distintas circunstancias históricas. Realiza además un análisis muy objetivo. No adjetiva los intentos sartrianos, lo que le permite poner de manifiesto sus equívocos, pero también salvar sus momentos de lucidez.

Los años que van del primer existencialismo a 1960, fecha en que da a conocer la **Crítica de la razón dialéctica**, son para Sartre de instalación en la realidad. Sus primeros escritos filosóficos no son sino una ruta para la aniquilación. Todos sus prolijos ensayos fenomenológicos vienen teñidos de un profundo nihilismo. Desde su ontología fundamentada en la Nada, todo es posible, y, precisamente por ello, Nada ocurre. La absoluta indeterminación y con ello la absoluta libertad que propone para el hombre termina siendo su mayor mal. Dueño de sí, cada uno inventa un proyecto y prepara el caos, incapaz de fundamentar una fuerza organizadora.

Importa reconstruir el panorama histórico de que surge tal posición y amén de haberlo hecho el propio Sartre —**Las palabras**— Sotelo desbroza este primer horizonte y construye lo mejor del libro.

El existencialismo es la filosofía de una burguesía en decadencia. Es una corriente surgida de la "Heimatlosigkeit", que no es sino la experiencia de una clase que experimenta su caída como la crisis de toda la cultura occidental y aun de la humanidad. Una clase que intenta vanamente recuperar un hogar —Heimat—, un mundo. No es extraño entonces una tan especial vivencia de la Nada como fundamento desencadenante de toda realidad.

Su filosofía parte de la conciencia que es intencional, dirigida hacia algo que no es ella misma, que es además auto-conciencia y en un tercer momento pregunta por el Ser. Esta última interrogación es la posibilidad de una respuesta negativa. Puede que el Ser por el que se pregunta no sea. En el en-sí, que es de un modo masivo, pleno, no cabe la posibilidad del no ser. Pero el para-sí, que es quien puede interrogarse, introduce la negación en el Ser.

La negación, la Nada que constituye la conciencia es la posibilidad de la libertad. Y con la libertad llega la angustia, el proyecto que pretende superarla y el hombre como "una pasión inútil", como el para-sí cuyo proyecto es el intento, nunca consumado, de retornar al en-sí.

Sotelo analiza la reducción fenomenológica que Sartre hace del tiempo, a la que descubre inseparable y condicionada por su ontología. No podemos afirmar la temporalidad del en-sí. El curso del tiempo no es sino un modo de ser de la conciencia que es temporalizándose, una de las dimensiones en que el Ser se desmigaja cuando la Nada hace irrupción en él. No podremos por tanto hablar de historia en la naturaleza, y ni siquiera de Historia como historia humana objetiva. Sólo existirá la historia individual, la historia de una conciencia.

Desde esta perspectiva "ahistórica, individualista, irracionalista", no cabe para Sartre ningún intento de diálogo con el marxismo, que por su parte lo califica como ideólogo de la burguesía en decadencia. Si Sartre llega al marxismo, lo hace por conversión. O sea por lo que podríamos llamar un salto cualitativo, precipitado por determinadas circunstancias históricas.

De una determinada perspectiva filosófica que desemboca en una tesis negadora de todo sentido respecto a la vida humana, cuya única alternativa es la construcción de algunos "momentos perfectos", Sartre avanza hacia una visión más real y totalizadora. La ocupación alemana, durante la segunda guerra mundial, genera la Resistencia francesa y ésta supone la necesidad de una acción común, el tender a algo que trasciende la mera individualidad. "La gran aportación de la guerra, es precisamente el aprendizaje de la historia, la conciencia de encontrarse inscripto en una realidad objetiva y supraindividual que llamamos Historia". (42)

La Liberación, se suponía, marcaría el fin del sistema capitalista cuya inaceptable inhumanidad había puesto de manifiesto el fascismo, su expresión extrema. Pero cuando ella llega no se instaura ninguna forma nueva. El Partido Comunista, que en Francia aparecía como el verdadero representante del proletariado, se repliega sobre sus filas y nada acontece. Su teoría es ahora rigurosamente dogmática y su praxis ha perdido todo carácter revolucionario. El marxismo —este marxismo oficial que es el único que conoce— es para Sartre una forma más de la "mala fe". El materialismo pretende un absoluto determinismo en la Historia y configura, entonces, una tentativa de escapar a la angustia de la libertad.

Imposible no hablar de Merleau-Ponty. Su trayectoria corre pareja a la sartriana. Ambos llevan adelante un diálogo ininterrumpido merced al cual esclarecen sus mutuas posturas. Merleau-Ponty llega mucho antes y en forma más decidida al marxismo. Lo proclama la única Filosofía de la Historia y trabaja por él de la manera más decisiva. Da la impresión de ser un hombre capaz de acallar las propias dudas ante la necesidad de la acción. Atado de pies y manos y ciego a todo lo que no fuera esa misma acción permanece siempre ajeno a las diferencias que lo separan del marxismo oficial. "Si hay una huelga, estar con los huelguistas. Si una guerra civil, estar con el proletariado... Reconstruir con el proletariado, no hay, por el momento, otra cosa que hacer". (49) Esto es tan gratuito a sus ojos, como lo contrario y abandona esta perspectiva —y toda otra posible— en el año 1950 cuando no puede justificar la ola de terror desatada por Stalin.

Sartre, poniendo en tela de juicio toda acción que no estuviera justificada en la teoría, llega al mismo punto de donde partió Merleau-Ponty. Una huelga fracasada —la del 4 de junio de 1952— provoca el regocijo de toda la prensa de derecha y aún de izquierda, quienes festejan el consiguiente fracaso del P. C. Sartre toma conciencia entonces y deplora que haya quienes se alegran del debilitamiento de la clase obrera o por lo menos de su desorientación. Reconoce a partir de allí como correcta la praxis del PP. C. y busca entonces conectarla con la teoría.

Si ambas se han escindido es por incidencia de determinados y precisos factores. Tras la revolución socialista el capitalismo ha entrado en una etapa que parece ser de "rejuvenecimiento", y sus contradicciones, lejos de haberse acentuado, han perdido fuerza. La U.R.S.S. —Lenin— se vio en la necesidad de fortalecer su propia revolución y abandonar la idea de extenderla a otras zonas. Sin embargo no se operaron las correspondientes correcciones a la teoría y se siguió anunciando la inminencia de un levantamiento masivo de la clase trabajadora.

Así distanciadas la teoría y la praxis, Sartre propone su existencialismo como mediador, a partir de un análisis de la realidad concreta del hombre. Parte de una base: el marxismo es la única Filosofía de la Historia. En el decir de Merleau-Ponty "...el marxismo no es una hipótesis más, reemplazable mañana por otra; es el simple enunciado de las condiciones sin las cuales no habría humanidad en el sentido de una relación recíproca entre los hombres, ni racionalidad en la historia, es la filosofía de la historia y renunciar a él es hacer una cruz sobre la Razón histórica". (47)

Fundamentar al marxismo, será fundamentar la inteligibilidad de la Historia y ambas cosas serán posibles merced a la inteligibilidad de la razón dialéctica. La razón dialéctica es a priori. Pensamos dialécticamente porque hemos sufrido la dialéctica de nuestra relación con el mundo y a la vez por ello descubrimos la estructura dialéctica de la realidad. Nuestra más originaria experiencia es contradictoria. En el conocimiento o en la acción, conocemos u operamos sobre algo distinto a nosotros mismos. Descubrimos entonces la razón dialéctica desde adentro, en su mero operar.

Hegel explica esta ligazón pensamiento-realidad, reuniéndolos en el Espíritu o la Idea. No cabe hablar de sujeto u objeto diferenciados, porque están en permanente relación. Pero sólo al final esta dialéctica se hace patente. Hegel se sitúa en el final de la historia, lugar desde el cual todo el curso ocurrido es fácilmente inteligible.

Para Marx, por el contrario, la Historia no es pasado, sino futuro por hacer. La identificación materia-pensamiento está en constante curso y son dos opuestos irreductibles aunque en continua relación. La dificultad es probar, sin acudir a ninguna fuerza trascendente, la armonía de tales opuestos.

El materialismo realista afirmará que la dialéctica es el modo de operar el pensamiento porque éste sufre la dialéctica de la realidad, porque está condicionado por ella, que además aquél modifica el curso de los acontecimientos.

exteriores. Materialismo es, para Sartre, que el pensamiento descubra su necesidad en su objeto material. La dialéctica es entonces esa "totalización en curso, en la que la cosa se convierte en pensamiento y el pensamiento se realiza como cosa". (80)

No se parte de ningún Absoluto, ni de ninguna Trascendencia, sino de la realidad concreta del hombre. De la praxis humana, que no es sino la unidad de materia y pensamiento, de subjetividad y mundo". La dialéctica será "la racionalidad de la praxis", (81) su comprensión en el nivel más originario y primitivo, lejos de cualquier intento divisorio de la relación.

La dialéctica configura una totalización en curso conocida por un pensamiento que a su vez se totaliza para inteligirla. No hay entonces modo de captar el fenómeno contemplativamente, sino sólo en el mismo acto totalizante.

La vida —mi totalización singular— se inserta con ese mismo movimiento en la totalidad de la historia humana y en ese caso "la pregunta por el sentido de la vida cobra su verdadera significación en la pregunta por el sentido de la Historia" (84). Partimos entonces de la vida humana singular, de la praxis individual, para comprender al hombre inserto en la Historia.

Aquí se plantea el problema de la praxis individual. Todo organismo se caracteriza por su necesidad, por la carencia, por lo que le falta, que le lleva a incorporar elementos del medio que, ontológicamente, le son extraños. La necesidad niega entonces al organismo. Pero esta negación es negada a su vez por la incorporación de la materia en forma de campo de satisfacción de las necesidades. El organismo se hace materia inerte para tratar con ella. La relación aquí es la de un organismo presente que procura —dirigido hacia el futuro— la satisfacción de sus carencias. El proyecto es el intento de restauración que convierte a la materia en un campo instrumental, o sea del cual se sirve el hombre para procurarse lo que le falta y lleva adelante una totalización. La praxis niega esa totalidad distinguiendo en ella un núcleo de materia privilegiada, los utensilios, que lo son en tanto permiten la vinculación con el resto de lo objetivo. El trabajo, que "pone en contacto el objeto creado en el interior del todo con los otros sectores de la materialidad", reconstruye una nueva totalización.

Operando así las praxis individuales generarán lo que llamamos la **relación humana** merced a la multiplicidad de actividades que se diferencian en el interior del mismo campo práctico. Esta relación es originariamente de **reciprocidad**, pero profundamente modificada por la **escasez**.

En la medida en que no hay suficientes medios para colmar las necesidades de la totalidad, el otro es mi enemigo, es el que está de más, es mi antagonista. La Historia no será sino el escenario de la lucha, del intento de suprimir al otro.

La praxis individual, hemos visto, al actuar sobre la materia se hace ella misma materia, se objetiva y por consiguiente se enajena. El proyecto que fue pura libertad, tiene ahora las características de lo inerte. Y esa nueva materia que se ha creado actúa sobre el hombre, se presenta como exigencia de deter-

minada conducta que el hombre interioriza. "La praxis no es ya la libre organización del campo práctico sino la reorganización de un sector de materialidad" (102).

Toda praxis es material pero sólo es praxis en virtud de un proyecto. Debe buscarse la explicación de tal contradicción y su consiguiente solución a partir del hombre, se necesita de "un monismo que parta del mundo humano y sitúe a los hombres" (104).

Sartre intenta su humanismo convirtiendo la praxis individual en **praxis común**.

El proyecto se ha cosificado en un **colectivo** (una fábrica, la opinión pública, una audición de radio, etc.), que determina una relación humana a la que llamamos de **serialidad**. Una relación donde cada individuo es intercambiable —tanto da uno como otro— enajenada, determinada por la necesidad de realizar las exigencias de la materia producida por la praxis, negadora de la libertad.

Esta praxis serial se convierte en **grupal** por un salto revolucionario. Un número de individuos experimentan una necesidad común y se constituyen en una agrupación libre, donde la reciprocidad aparece mediada por la persecución de un mismo fin. Se trata de una relación "ternaria" donde el otro es visto, no como enemigo, sino como cooperador.

Si en la serie o en la praxis individual, el ejercicio de la libertad —en la forma de un proyecto— derivaba en una negación de la libertad, en el grupo, cada uno experimenta como necesario al otro, precisamente para asegurar la supervivencia de esa libertad en la praxis común.

Supongamos culminado el intento que generó el grupo. En ese caso éste tratará de adquirir existencia permanente y lo hará por el **juramento**. Cada uno de los individuos compromete su libertad futura conjurando a los otros para que hagan lo mismo e impidiendo así la disolución. Es una decisión que implica por un lado, la posibilidad de abandonar el grupo y retornar así a la serialidad, y por otro, limitar la propia libertad en la convivencia.

**Juramento, libertad, la fraternidad** que se genera, la **violencia** que puede ejercerse sobre quienes intenten abandonarlo y el **poder jurisdiccional** creado, son los cinco elementos que constituyen al grupo.

Esta nueva forma tiene la estructura del para-sí, es una totalización constante que puede tratar con la materia sin convertirse él mismo en inerte y configura por tanto la única posibilidad de una praxis libre no enajenada. Pero en su interior aparece la **mediación de funciones**. La soberanía y libertad individuales no son tales, se transforman en cuasi soberanías. La acción de cada uno aparece determinada por el conjunto de las otras acciones y puede llegar a convertirse en inesencial. Ese individuo, entonces, ni integra el grupo ni puede abandonarlo. Retorna a la anterior soledad de la praxis individual.

La institución surge así intentando impedir el desmembramiento y constituyendo en sí una vuelta a lo inerte, en tanto no es sino otro colectivo, un objeto del campo social. "Con ello se hace patente la circularidad de la experiencia dialéctica. El grupo ha surgido contra la enajenación individualista del campo práctico inerte, pero al no poder eliminar el momento individual de la praxis común, termina por caer de nuevo en la pasividad serial" (131).

Hasta aquí el análisis que Sotelo hace de la obra de Sartre y al cual reconoce un mérito indudable: el intento de salvar las diferencias habidas entre lo que Marx escribiera y la evolución de la sociedad tras él. Porque por otra parte la afirmación que Sartre hace de su marxismo se limita al hecho de señalar al capitalismo como sistema inhumano y a la confianza en la clase obrera como única depositaria de valores humanos. Por lo demás, difiere con el marxismo en problemas fundamentales: enajenación, lucha de clases, poder y sobre todo en tanto uno afirma al individuo como la realidad fundamentante y el otro hace lo propio con las relaciones sociales.

La crítica a la razón dialéctica como desentrañadora de la inteligibilidad de la Historia está viciada en primer lugar por la introducción de dos hechos empíricos no dialécticos, la escasez y el juramento, y, fundamentalmente, si la Historia deviene un "hiperorganismo", aquello que el grupo no logra porque se mantiene como constante totalización, nada nos indica que aquél será inteligible para esta razón dialéctica que hasta ahora ha explicado. Por otra parte, si tal cosa no ocurre, la Historia será "la eterna repetición de la tensión individuo-colectividad en un campo material determinado" (156).

Por supuesto, toda ulterior dilucidación queda supeditada a la publicación de la segunda parte de la Crítica de la Razón Dialéctica, cosa que para Sotelo es improbable, dado el fracaso del intento sartriano.

El intento de fundamentación de una dialéctica materialista en el individuo demuestra que Sartre sigue anclado en su perspectiva cartesiana. La oposición y relación entre ser y pensamiento, individuo y mundo, o como quiera llamársele, sólo es posible desde este enfoque mediante una trascendencia: el Espíritu hegeliano. O sea que toda fundamentación de la dialéctica es hasta ahora teológica.

Maria del Carmen Arias.